第52卷 第3期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol. 52, No. 3
2015年5月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) May 2015

哲 学 研 究

# 中国哲学中的“实体”与“道体”

陈 来

(清华大学 国学院,北京 100084)

**摘 要:** 中国哲学的历史上,本体、实体的观念都有其发展演变的过程。在宋明理学中已经广泛使用“实体”的概念,其内涵与中世纪及近代西方哲学的实体概念有接近之处。但中国的实体论不是关注实体的属性、样式,而是关注实体的发用、流行。宋明理学中还提出了“道体”概念,道体是指本原、本体,从朱子学的立场来说,道体即是实体,也是最高实体。朱子哲学已有明确地把本原、本体作为哲学体系基础的意识。朱子是中国古代实体论的代表。

**关键词:** 实体;道体;朱子

**中图分类号:**B 2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2015)03-0036-08

中国哲学虽然没有因系动词而产生的 Being 的问题,没有讨论过什么是“是”,什么是“存在”的问题。但是应该说中国哲学本有“实体”的问题。一般认为在西方哲学,古代对实体的讨论以亚里士多德为代表。亚里士多德在他的著作中既认为个别的具体事物是实体,又认为只有一般的形式是实体,他还认为最高的实体是永恒不动的、无生无灭的万物运动的最后动因即神。不过,亚里士多德所谓实体,是指事物的“是什么”,故其实体既不实,也没有体。① 希腊哲学的实体(ousia)译为拉丁语后,在中世纪哲学一直到近代哲学中,实体的意义发生了演变,与亚里士多德的规定已自不同。如实体的概念在笛卡尔的理解是:“所谓实体,我们只能看作是能自己存在,而其存在并不需要别的事物的一种事物。”可见其含义一般是指能够独立存在的、作为一切属性的基础和万物本原的东西。实体在保持自身不变的同时,允许“由于自身变化”而产生不同的性质,而实体是变中不变的东西,是生成变化的基础,实体具有属性、样式等。

张岱年先生早就指出,中国古代也有本、本根、体、本体、实体等名词,在中国哲学的历史上本体、实体的观念都有其发展演变的过程。他认为,所谓实体,含义有二,一是指客观的实在,二是指永恒的存在。②

中国哲学,在宋明理学中已经广泛使用“实体”的概念,其内涵与中世纪及近代西方哲学的实体概念有接近之处。我们今天讨论儒学的仁学本体论,必须回顾历史上儒学使用的实体观念,梳理历史上儒学处理仁与实体的关系的想法,以了解仁体显现的不同历史方式。

## 一、实 体

朱子便是中国哲学实体论的代表,他在其著名的《中庸章句》中说:

> 道之本原出于天而不可易,其实体备于己而不可离。③

这是解释《中庸》首章大意的,朱子认为,道之本原作为实体,一方面是出于天,一方面是备于己。

**收稿日期:**2015-01-18

**作者简介:**陈来,男,北京人,清华大学国学院教授。

① 张志伟:《西方哲学十五讲》,北京:北京大学出版社2004年版,第106页。

② 张岱年:《中国哲学的本体观念》,《张岱年全集》第五卷,石家庄:河北人民出版社1996年版,第487页。

③ 《中庸章句》第一章。

实体是宇宙的本原,但万物亦皆备此实体于己身。

朱子与其弟子讨论《周易》时多论及实体:

“天尊地卑,乾坤定矣”,上句是说天地造化实体,以明下句是说《易》中之事。“天尊地卑”,故《易》中之“乾坤定矣”。杨氏说得深了。《易》中固有屈伸往来之乾坤处,然只是说乾坤之卦。在《易》则有乾坤,非是因有天地而始定乾坤。①

这是说《周易》系辞传讲天地乾坤,是论天地造化实体,不是讲社会人事;不是讲《周易》这本书,而是讲造化实体。造化即宇宙自然的生化,所以中国哲学所说的实体一般是就天地造化而言的,是一个宇宙论的概念。但中国哲学受佛教哲学的影响,统体又可以全在于个别之中,使固有的天人合一也多了一种哲学的意义,即天道实体同时亦在人性之中。当然,朱子始终没有真正明确意识到,实体亦即是仁体。《朱子语类》记录:

问:“第一章第一节,盖言圣人因造化之自然以作《易》。”曰:“论其初,则圣人是因天理之自然而画之于书。此是后来人说话,又是见天地之实体,而知《易》之书如此。”②

这也是说,《周易》六十四卦是圣人见天理之自然而画出来的,而《系辞传》所说,不是仅就周易卦画体系发挥,而是后来的人,有见于天地变化的实体,然后把对天地实体的体会和周易卦画体系相结合,而表达出来的理论陈述。此实体亦指天地变易流行的总体。《朱子语类》又载:

“鼓之以雷霆,润之以风雨”,此已上是将造化之实体对《易》中之理。此下便是说《易》中却有许多物事。③

这仍然是认为,《系辞传》所说,是把造化的实体与《周易》的易理相对比起来,发明易的体系的哲学意义。此实体也是就造化而言,属于造化的范畴。

在朱子弟子的论述中,也常常说“指其实体而形容其流行发见”“虽未尽见是理自然流行之妙,而于本然实体固已识之”等,以实体为本然实体,亦即本体。认为与实体相对的是流行,有实体必有其流行,必有其发见,这些用法就带有体用论的意义了。就是说中国哲学中有实体论,但中国的实体论不是关注实体的属性、样式,而是关注实体的发用、流行。而如何处理实体和大用的关系,是直到中国现代哲学都在努力解决的问题。

明代哲学多用到实体概念。

李见罗答董蓉山:

夫天载,实体也;无声无臭,赞语也,后之专言无声无臭者,皆是道赞语,而遗其实体者也。故谈至善,而专指为无声无臭者,亦犹是也。④

“上天之载,无声无臭”是《诗经》上的话,为《中庸》所引用。宋明理学多以这两句话为表达本体、实体的语言,而这里的一段提出,上天之载是直指实体,但无声无臭则是赞美实体。因而人们不应该过分关注赞语,不应该过分专注无声无臭,而忽略了实体本身。因为实体是有,而无声无臭是无,把善当作“无”来发明,是不对的。在这里,实体也是实在的意思,与西方哲学相通。

本体即实体也,天理也,至善也,物也,而谓求之外,可乎?致知云者,盖知此实体也,天理也,至善也,物也,乃吾之良知良能也,不假外求也。但人为气习所蔽,故生而蒙,长而不学则愚。故学问思辨笃行诸训,所以破其愚,去其蔽,警发其良知良能者耳,非有加也,故无所用其丝毫人力也。如人之梦寐,人能唤之惺耳,非有外与之惺也。⑤

这是湛甘泉答阳明书,其“本体即实体也”的断语,甚有意义,他的讲法是针对“本体即主体”的王阳明心学,在甘泉看来,本体是实体,也是天理,不能把本体仅仅理解为内心,那样就太狭窄了。

然于不睹不闻,而必曰“其所”,是有实体也;于无声无臭而必曰“上天之载”,是有实也,何堕于无?这个不睹不闻之实体,程子所谓“亦无有处有,亦无

① 《朱子语类》五,卷第七十四,《易十·上系上》,北京:中华书局 1986 年版,第 1876 页。
② 《朱子语类》五,卷第七十四,《易十·上系上》,1875 页。
③ 《朱子语类》五,卷第七十四,《易十·上系上》,1878 页。
④ 《论学书》第 31 卷《 止修学案》,《明儒学案》上册,北京:中华书局 1985 年版,第 680 页。
⑤ 《论学书》第 37 卷《甘泉学案一》,《明儒学案》下册,第 887 页。

> 无处无”,乃心之本体,不落有无者也。须于勿助勿忘之间见之,要善体认。吾于《中庸测》难已说破,惟诸君于心得中正时,识取本体,自然见前,何容想象!①

照甘泉看,“其所”表示有对象,《中庸》中所说“其所不睹”,“其所不闻”,都是指有实体存在。同样,《中庸》中讲“无声无臭”,必同时讲到“上天之载”,也是肯定有实体存在。因此实体是一个与“无”对立的概念,而表示实有。当然,根据天人合一、即外即内的理学思维,此实体亦同时是心之本体。

> 太极生生之机,无一息不流行,无一息不停止。流行者,造化发育之妙,停止者,实体常住之真。流行而不止息,是动而无静;止息而不流行,是静而无动。动静一时俱有,合而言之也。②

这是甘泉弟子唐一庵的话,他是以太极为最高实体,但体必有用,故太极有生生、流行之用。太极之用,流行不息,无一息之或停。但太极实体自身则不动,无一息不停止。本体静而不动,大用动而不息,故说实体是常住之真,流行是发育造化。实体不流行,就是周敦颐所说的“静而不动”;流行而不止息,就是周敦颐所说的“动而无静”。合而言之,便是太极生生之机。这是宇宙论的实体论。

> 曾点言志,朱子许其天理流行。夫遇一事,必有一则,处之当而熟,则圣人矣,一以贯之也。岂有物见目前而可玩哉? 水之流,鸢之飞,鱼之跃,皆实体也;犹父之慈,子之孝,皆天命之性,人不率之,愧于物矣。岂若黄花般若为禅机哉?③

这是崔后渠的话,他是与王阳明同时的朱子学者,这里说水之流、鸢之飞、鱼之跃,都是实体,这是引朱子对《中庸》的费隐说的解释。《中庸》:“‘鸢飞戾天,鱼跃于渊’,言其上下察也。”朱子注云:“诗大雅旱麓之篇。鸢,鸱类。戾,至也。察,著也。子思引此诗以明化育流行,上下昭著,莫非此理之用,所谓费也。然其所以然者,则非见闻所及,所谓隐也。”“费,用之广也。隐,体之微也。”费是广大的现象,是可见的;隐是形上的本体,是不可见的。照朱子所说,鸢飞鱼跃就是化育流行,是显用,但崔后渠认为,鸢飞鱼跃便是实体,现象与实体一致。这是强调现象和物的重要。

> 或曰:“天地水火恐未足以尽造化之蕴,不如以阴阳统之。”予窃以为阴阳者虚名也,天地水火者实体也,二而一者也。谓天地水火未足以尽造化之蕴,此特未之察耳。盖人知水之为水,而不知寒凉润泽皆水也;人知火之为火,而不知温热光明皆火也。天宰之以神,地载之以形,水火二者交会变化于其间,万物由是而生,由是而死,造化之能事毕矣。自此之外,岂复有余蕴乎?④

明代气学者亦不少,何栢斋以实体与虚名相对,把天地水火与阴阳加以分别,认为天地水火是实体,阴阳不是实体,阴阳不过是水火的别名,万物的生死都源于水火二者的交会变化。这里的实体当然是就物质实体意义上讲的。

> 天内外皆气,地中亦气,物虚实皆气,通极上下,造化之实体也。是故虚受乎气,非能生气也;理载于气,非能始气也。⑤

王廷相的气学更发明了张载的气论,他说气是造化的实体,即气是宇宙的唯一实体,理是气的属性,而不是实体。他是明代儒学中最喜欢用实体概念的思想家。

## 二、道　体

“道体”是宋明理学中更常见的一个概念,其意义较为复杂,并非单一。朱子编《近思录》,逐篇纲目:一道体,二为学大要,三格物穷理,四存养,等等。这里的道体显然是指本原、本体,说明朱子哲学有明确地把本原、本体作为哲学体系基础的意识。从朱子学的立场来说,道体即是实体,也是最高实体。我们在本节也是就这个意义上的道体概念略作展示和分析。朱子最著名的关于道体的论

---

① 《语录》第 37 卷《甘泉学案一》,《明儒学案》下册,第 898 页。
② 《语录》第 40 卷《甘泉学案四》,《明儒学案》下册,第 968 页。
③ 《士翼》第 48 卷《诸儒学案中二》,《明儒学案》下册,第 1159 页。
④ 《阴阳管见》第 49 卷《诸儒学案中三》,《明儒学案》下册,第 1167 页。
⑤ 《慎言》第 49 卷《诸儒学案中三》,《明儒学案》下册,第 1180 页。

述见于其《论语集注》。《论语·子罕篇》:“子在川上曰:逝者如斯夫,不舍昼夜。”《集注》此段下注曰:

> 天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。然其可指而易见者,莫如川流。故于此发以示人,欲学者时时省察,而无毫发之间断也。①

集注此段之下又引列程子曰:“此道体也。天运而不已,日往则月来,寒往则暑来,水流而不息,物生而不穷,皆与道为体,运乎昼夜,未尝已也。是以君子法之,自强不息。及其至也,纯亦不已焉。”又曰:“自汉以来,儒者皆不识此义。此见圣人之心,纯亦不已也。纯亦不已,乃天德也。有天德,便可语王道,其要只在谨独。”②

可见在理学中,道体的概念最早当为程颐所提出的,朱子则加以发明。照程颐看来,水流不息、物生不穷,都是与道为体,即都是作为道之流行的载体。他认为汉以来的儒者都不懂得道体的观念及其意义,这个说法很值得注意。不过,在程颐的讲法中,既有“道体”的概念,又有“与道为体”的观念,而这两者的意义并不一致。朱子认为程颐主要表达的是“与道为体”的思想。

> 问:“伊川曰‘此道体也。天运而不已’,至‘皆与道为体’,如何?”曰:“‘形而上者谓之道,形而下者谓之器’,道本无体。此四者,非道之体也,但因此则可以见道之体耳。那‘无声无臭’便是道。但寻从那‘无声无臭’处去,如何见得道?因有此四者,方见得那‘无声无臭’底,所以说‘与道为体’。”(义刚)③

按朱子解释程颐之说,是认为道本来没有形下之体,“日往月来,寒往暑来,水流不息,物生不穷”这四者并不是道之体,但因此四者可以见道之体,从此可见可闻的四者,可以见得“无声无臭”形而上的道之体本身。这是解释程颐的思想。

> 问:“《注》云:‘此道体之本然也。’后又曰:‘皆与道为体。’向见先生说:‘道无形体,却是这物事盛载那道出来,故可见。“与道为体”,言与之为体也。这“体”字较粗。’如此,则与本然之体微不同。”曰:“也便在里面。只是前面‘体’字说得来较阔,连本末精粗都包在里面;后面‘与道为体’之‘体’,又说出那道之亲切底骨子。恐人说物自物,道自道,所以指物以见道。其实这许多物事凑合来,便都是道之体,便在这许多物上,只是水上较亲切易见。”④

关于“与道为体”的意思,朱子曾解释说:“道无形体,却是这物事盛载那道出来,故可见。‘与道为体’,言与之为体也。”此体字朱子亦解释为形体之义。⑤ 朱子又说“盖物生水流,非道之体,乃与道为体也。”⑥道是微,水流是显,因显可见微。

> 问:“《注》云:‘此道体也’。下面云:‘是皆与道为体。’‘与’字,其义如何?”曰:“此等处要紧。‘与道为体’,是与那道为体。道不可见,因从那上流出来。若无许多物事,又如何见得道?便是许多物事与那道为体。水之流而不息,最易见者。如水之流而不息,便见得道体之自然。此等处,闲时好玩味。”(炎)⑦

朱子还说过“道之本然之体不可见,观此则可见无体之体”。可见在程颐的说法里,道本无体,是无体之体,必须借助事物作为体才能为人所了解。但朱子已经与程颐不同,他不再说道之本然之体不可见,而直指川流,认为这就是道体之本然,他进而认为,天地之生化流行,就是道体之本然,可见他已经从程颐的观念摆脱出来,进至实体的观念了。所以朱子的学生也看出,“与道为体”和“道体之本然”是不同的。

> 问:“泛观天地间,‘日往月来,寒往暑来’,‘四时行,百物生’,这是道之用流行发见处。即此而总言之,其往来生化,无一息间断处,便是道体否?”曰:“此体、用说得是。”……淳举《论语集注》曰:“往

---

① 《论语集注》子罕第九。
② 《论语集注》子罕第九。
③ 《朱子语类》三,卷第三十六《论语十八·子罕篇上》,第 975—976 页。
④ 《朱子语类》三,卷三十六,第 975 页。
⑤ 《朱子语类》三,卷三十六,第 975 页。
⑥ 《朱子语类》三,卷三十六,第 975 页。
⑦ 《朱子语类》三,卷三十六,第 975 页。

者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。”曰:“即是此意。”(淳。以下论体、用。)①

往来生化,无所间断,便是道体,便是道体之本然。换句话说,日往月来,寒往暑来,四时行,百物生,川流不息,这些不能仅仅看作是流行发见,即此而总言之,便是道体。

问:“‘上天之载,无声无臭’,其体则谓之易,如何看‘体’字?”曰:“体,是体质之‘体’,犹言骨子也。易者,阴阳错综,交换代易之谓,如寒暑昼夜,阖辟往来。天地之间,阴阳交错,而实理流行,盖与道为体也。寒暑昼夜,阖辟往来,而实理于是流行其间,非此则实理无所顿放。犹君臣父子夫妇长幼朋友,有此五者,而实理寓焉。故曰‘其体则谓之易’,言易为此理之体质也。”程子解“逝者如斯,不舍昼夜”,曰:“此道体也。天运而不已,日往则月来,寒往则暑来,水流而不息,物生而不穷,皆与道为体。”《集注》曰:“天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。”即是此意。(铢)②

在这个意义上,道体就是“其体则谓之易”的体,乃变化生生流行不已之总体。至于此体之中寓有理,这是理学思维特别重视的地方。

## 三、仁与道体

朱子曾说:

仁义如阴阳,只是一气。阳是正长底气,阴是方消底气;仁便是方生底义,义便是收回头底仁。要之,仁未能尽得道体,道则平铺地散在里,仁固未能尽得。然仁却是足以该道之体。若识得阳,便识得阴;识得仁,便识得义。识得一个,便晓得其余个。(道夫)③

朱子所说的“该”,即是蕴涵。由于朱子未能完全确立起仁体的实体观念,所以他一方面说仁未能尽得道体,另一方面又说仁足以该道之体。所谓未能尽得道体,是说作为方生的气的仁,是生气流行的一个阶段,不是生气流行的全体。所谓足以该道之体,是说在方生阶段以后的各个流行阶段,其实也都是一气流行,仁也贯穿在其中。其实作为方生之气的仁即偏言之仁,一气流行的仁体则是专言之仁。这是朱子仁学不彻底的表现。若真识得,仁便是尽得道体,仁亦足以该贯道体。

因言:“庄子,不知他何所传授,却自见得道体。盖自孟子之后,荀卿诸公皆不能及。如说:‘语道而非其序,非道也。’此等议论甚好。度亦须承接得孔门之徒,源流有自。”④

朱子的这个说法很有意思,他在《近思录》把道体至于首位,可见道体的重要性。然而在他看来,除了孔子直指道体外,孟子以后,荀子等都未见道体。只有庄子的哲学中,有见得道体处。其实这个观察,程颐已经指出,他说:“庄子说道体,尽有妙处,如云‘在谷满谷,在坑满坑’。”认为这就是道体无所不在的思想。朱子认为,庄子中偶发的道体之论,必是庄子曾从学于孔门之徒,是庄子从孔门中得来。无论如何,他对庄子的道体说还是颇为肯定的。

先生曰:“又某所说过底,要诸公有所省发,则不枉了。若只恁地听过,则无益也。”……久之,云:“二三子以我为隐乎?吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者,是丘也。”又云:“天有四时,春夏秋冬,风雨霜露,无非教也。地载神气,神气风霆,风霆流形,庶物露生,无非教也。”……又曰:“程子说:‘庄子说道体,尽有妙处,如云“在谷满谷,在坑满坑”。不是他无见处,只是说得来作怪。’大抵庄老见得些影,便将来作弄矜诧。”⑤

朱子认为对于道体的问题,他是“无隐乎尔”,都已经指明,毫无隐瞒。在这里,他表示,天有四时,春夏秋冬,风雨霜露,神气风霆,风霆流形,庶物露生,无非道体,这正如庄子形容道体一样,可见,在道体的问题上,朱子也有得于庄子,他对庄子的解读也与常人不同。

不过,先秦儒学中,孔子而外,《中庸》也被理学家认为是谈到道体的。这就是《中庸》十二章:

---

① 《朱子语类》一,卷第六《性理三》,第 101 页。
② 《朱子语类》六,卷九十五,《程子之书一》,第 2422 页。
③ 《朱子语类》卷第六《性理三》,第 121—122 页。
④ 《朱子语类》二,卷第十六《大学三·传十章释治国平天下》,第 369 页。
⑤ 《朱子语类》三,卷第三十三《论语十五·雍也篇四》,第 849 页。

“天地之大也,人犹有所憾。故君子语大,天下莫能载焉。语小,天下莫能破焉。诗云‘鸢飞于天,鱼跃于渊’,言其上下察也”。朱子解释说:

> 鸢飞鱼跃,道体随处发见。谓道体发见者,犹是人见得如此,若鸢鱼初不自知。察,只是著。天地明察,亦是著也。君子之道,造端乎夫妇之细微,及其至也,著乎天地。至,谓量之极至。(去伪)①

理学认为,《中庸》引诗“鸢飞鱼跃”,就是道体流行。二程曾说,鸢飞鱼跃,活泼泼地,是子思指点本体的。朱子认为,鸢飞鱼跃就是指道体流行,随处发见。语其大天下莫能载,语其小天下莫能破,这就是道体,而道体无所不在,流行充满。

> 广谓“‘洋洋乎发育万物,峻极于天!’此是指道体之形于气化者言之。‘优优大哉!礼仪三百,威仪三千’,此是指道体之形于人事者言之。虽其大无外,其小无内,然必待人然后行。”曰:“如此说,也得;只说道自能如此,也得,须看那‘优优大哉’底意思。盖三千三百之仪,圣人之道无不充足,其中略无些子空阙处,此便是‘语小,天下莫能破’也。”②

照朱子弟子辅广的看法,《中庸》二十七章讲道之大,说“洋洋乎发育万物,峻极于天!优优大哉!礼仪三百,威仪三千”,都是讲道体的表现,发育万物是指道体之形于气化,威仪三千是指道体之形于人事,而道体本身是其大无外、其小无内的。朱子肯定了这种解释,并说“道自能如此”。

朱子在他的论学书信里也有不少谈到道体的地方,如:

> 其病在乎略知道体之浑然无所不具,而不知浑然无所不具之中,精粗本末、宾主内外盖有不可以毫发差者。③

这是说道体是浑然整体,而各种现象则无所不具与其中。当然,朱子更强调的是浑然道体中的各种现象是有分别、有条理的,不是模糊一团。

> 一阴一阳虽属形器,然其所以一阴而一阳者,是乃道体之所为也。故语道体之至极,则谓之太极;语太极之流行,则谓之道。虽有二名,初无两体。④

这是朱子道体观的另一种说法,这个意义上的道体乃是宇宙的根底,事物运动的根据和所以然,就道体作为宇宙的最根本的根源来说,道体即是太极。就太极的流行展开而言,太极就是道体。朱子哲学认为作为所以然的太极有流行,这是其哲学的特识。

> 盖道体之大无穷,而于其间文理密察有不可以毫厘差者,此圣贤之语道所以既言“发育万物,峻极于天”以形容其至大,而又必曰“礼仪三百,威仪三千”以该悉其至微,⑤

这和前面一条类似,认为《中庸》“发育万物,峻极于天”是形容道体至大无外,《中庸》“礼仪三百,威仪三千”则是说道体包含的事物至微至细。所以道体既是大而无穷的,也包含着最细小的事物,这些事物有分别和条理,决不可混淆。所以仅仅把道体理解为至大的本体还是不够的。

> 夫道体之全,浑然一致,而精粗本末、内外宾主之分粲然于其中,有不可以毫厘差者。此圣贤之言所以或离或合、或异或同而乃所以为道体之全也。今徒知所谓浑然者之为大而乐言之,而不知夫粲然者之未始相离也,是以信同疑异,喜合恶离,其论每每陷于一偏,卒为无星之秤、无寸之尺而已,岂不误哉!⑥

道体是浑然之全体,而人对道体的认识则往往从各种角度出发,而有所不同,而这些对道体的不同见解合起来便看达到对道体之全的认识。朱子总是强调,不能仅仅对道体大全浑然整体有所见便满足,而忽略了道体包含的万物之间的细微差别。在本体论上说,朱子的这种说法表达了对整体和部分的联系性的确认,而其出发点则更是功夫论的,怕人旨趣寻求对浑然整体道体的体验,而忽略了细小事物的实践。

---

① 《朱子语类》四,卷第六十三《中庸二·第十二章》,第 1534 页。
② 《朱子语类》四,卷第六十四《中庸三·第二十七章》,第 1590 页。
③ 《朱子文集》卷三十三《答吕伯恭》。
④ 《朱子文集》卷三十六《答陆子静》。
⑤ 《朱子文集》卷三十八《答赵提举》。
⑥ 《太极图说解义》,《朱熹集》补编。

朱子又说:

> 鸢飞鱼跃,道体无乎不在,当勿忘勿助之间,天理流行,正如是尔。若谓“万物在吾性分中,如鉴之影”,则性是一物,物是一物,以此照彼,以彼入此也。横渠先生所谓“若谓万象为太虚中所见,则物与虚不相资,形自形,性自性”者,正讥此尔。①

道体的存在特征是“无所不在”,理学的习惯是,就道体作为理而言,这种无所不在又称之为“天理流行”。他又说:“《中庸》引此诗以发明道体之无所不在,所谓费而隐也。”②理学的道体论都借助中庸的“费隐”说来说明实体的存在样式,费即是显现,隐就是潜隐,前者是在场,后者是不在场。“费而隐”的而字,表示道体是既在场又不在场的。

人外无道,道外无人。然人心有觉,而道体无为;故人能大其道,道不能大其人也。③

## 四、道体流行

朱熹的弟子黄勉斋指出:

> 承诲以朋友讲问之详,甚幸甚喜。榦之愚陋,何足以折衷之?所说大抵皆善。人心道心之说,恐如契兄所云者为是。李所谓人心气也,余所谓性之正者,皆未精确也。道体之说,此更宜讲究。谓但指隐而言者,岂所以为道体之全邪?体字不可以体用言,如今所谓国体、治体、文体、字体,亦曷尝对用而言邪?所谓道体者,无物不在,无时不然,流行发用,无少间断。如曾篡者,真是见得此理,然后从容自得,有以自乐。今之局促迫狭,寻行数墨辄拘碍者,岂亦于此有未洒然者邪?主敬、致知两事,相为经纬,但言敬而不能有所见者,恐亦于此有所未思耳。④

黄勉斋是朱子的传人,他对道体的了解当然由朱子而来,他说“道体者,无物不在,无时不然,流行发用,无少间断”。又认为真能见得道体,便能从容自得,有以自乐。但要见得道体,必须主静、致知,用朱子提倡的功夫。

> “子在川上”一章,孔子只是说天地间道理流行,无有穷尽,如水之更往迭来,昼夜常恁地,初无一朝停息,即此是道体,大意亦可见。《集注》云:“自汉以来,儒者皆不识此义。”如何?⑤

陈埴(木钟)为朱子弟子,他也特别强调,汉以来儒者都不识道体之义,川流往来,无一时停息,即此是道体。这也完全是朱子的说法。不过,他的解释偏于道理的自体,所以他说的道体偏在道理流行,这虽然也是朱子之说,但道理说终不能代替实体说。

下面看看阳明学,前曾引董澐说:

> 盖所谓道体,即是仁也。仁只是一团生生之意,而其要本于慎独,慎独而还其无声无臭之天,则万物一体而纯亦不已矣。至此则洁净精微而粘带不生,杳无朕作而宛然可见。圣人非见水,乃自见其心也。天下无性外之物,而触处相应,虽遇盘石亦不舍昼夜矣,岂必川哉?性者,天地万物之一原,即理是也。初本无名,皆人自呼之。以其自然,故曰天;脉络分明,故曰理;人所禀受,故曰性。生天生地,为人为物,皆此而已。至虚至灵,无声无臭,非唯无恶,即善字亦不容言。然其无善无恶处,正其至善之所在也,即所谓未发之中也。穷推本始,虽在天亦有未发之中,即未赋物时是也。既赋即有不齐,乃阴阳奇偶,自然之象。天地无心,而成化杂然并赋,岂有美恶之分?要之美恶之名,亦起于人心违顺爱憎之间云尔。故性之在人,不能无美恶,然人生而静以上,所谓天之性者,理之本然,不以美恶而增损,虽甚恶之人,亦未尝不自知之也。人能全其无善无恶、人生而静之本体,斯真性矣,斯至善矣。⑥

他说道体即是仁,实有所见,他又说仁是一团生生之意,也很合于道学传统。他主张慎独以体仁,而这种体仁及其结果是“还其无声无臭之天,万物一体纯亦不已”,这正是说的回归本体实体,此实体即是万物一体的本体仁体。

> 天命一也,自道体之大而无外曰天;自道体之运而无息曰命。宪天者不违帝则,知命者自率性真,一

---

① 《朱子文集》卷四十五《答廖子晦》。
② 《朱子文集》卷七十二《张无垢中庸解》。
③ 《论语集注》卫灵公第十五。
④ 《宋元学案》第三册,卷六十三《勉斋学案》,北京:中华书局 1986 年版,第 2028 页。
⑤ 《宋元学案》第三册,卷六十五《木钟学案》,第 2094 页。
⑥ 《碧里疑存》《浙中王门四》,《明儒学案》上册,第 294 页。

尽其道者也。不能自尽其道,则是人也,具形体而已矣。是以有天人之分也。天也,命也,岂别为一体?吾可得追慕而企及之耶?不过自求自得而已矣。既自求自得,而天也命也,又果何所指耶?神之无方可拟,不曰天乎?诚之无间可息,不曰命乎?是曰“天命之谓 性”。①

王心斋弟子徐樾用道体来解说天和命,这不能不说是用道学的观念来诠释古代思想,他说自道体之大而无外曰天;自道体之运而无息曰命,以道的运行无息为命,这也合乎朱子学中对命的说法,把道体至大无外作为天的定义,也很有哲学的智慧。

不睹不闻,莫见莫显,原就时言,而道即在其中。彼丢过时,而专以不睹不闻为道体,则可睹可闻,鸢飞鱼跃,独非道体耶?若是,则工夫专在于寂,动处感处可以任意,纵有差错,无妨矣。②

冯从吾为关学学者,反对为学专归于静坐,所以主张不睹不闻是道体,可睹可闻、鸢飞鱼跃,亦无非道体;静是道体,动亦是道体。

《易》曰:“立人之道曰仁与义。”其名易知,其理未易明也。自道体言之,浑然无间之谓仁,截然有止之谓义;自体道者言之,心与理一之谓仁,事与理一之谓义。心与理一,则该贯动静,斯浑然矣;事与理一,则动中有静,斯截然矣。截然者,不出乎浑然之中,事之合理,即心与理一之形也。心与理,初未尝不一也,有以间之则二矣。然则何修何为而能复其本体之一邪?曰敬。③

罗钦顺为朱子学者,他提出一种说法,“自道体言之,浑然无间之谓仁”,意谓浑然无间便是仁,便是道体。或者说,道体表现在浑然无间便是仁。他又提出“道体”和“体道”,认为就道体之自身本身而言,浑然无间便是仁,就人对道的体仁而言,心与理合一才是仁。他还认为,心与理合一是人心的本体。

总之,儒学史上已经广泛使用实体概念,朱子则是古代实体论的代表。宋明时代的实体论认为实体是宇宙的本原,而万物亦皆备此实体于己身。此实体即是本体,实体必有流行发用,故实体论往往是体用论,处理实体和大用的关系。宋明心学派主张本体即是主体,强调实体即心体。理学尤其是朱子学重视道体概念,以道体为最高实体,朱子还认为天地大化流行就是道体之本然,强调实体与现象的一致,而其道体大全的概念是把生生变化不已的流行总体作为道体,在哲学上已经开出新的境界。明代阳明学中对道体说也有发展,即以道体即是仁,这就把道体引入了仁论中,使二者合二为一,走向仁体论。

# ***Shi Ti* and *Dao Ti* in Chinese Philosophy**

Chen Lai

(*School of Chinese Classics*, *Tsinghua University*, *Beijing* 100084, *China*)

**Abstract**: In the history of Chinese philosophy, the concept of substance (本体) and entity (实体) has undergone the process of development and evolution. The concept of *Shi Ti* (实体,entity) was widely used in Song-Ming Neo-Confucianism(宋明理学), and its connotation was somewhat similar to the concept of entity in medieval and modern Western philosophies. But the theory of *Shi Ti* in Chinese philosophy showed no concern for the property and form of entity, but paid attention to its function and widespread use. Song-Ming Neo-Confucianism proposed the concept of *Dao Ti* (道体, *Dao* entity) which referred to principle (本原) and substance. From the viewpoint of Zhu Xi (朱子) School, *Dao Ti* was actually an entity and also the supreme entity. The philosophy of Zhu Xi had a clear consciousness that principle and substance should be taken as the foundation of the philosophical system. Zhu Xi was a representative philosopher of ancient Chinese theory of entity.

**Key words**: *Shi Ti* (entity, 实体), *Dao Ti* (*Dao* entity, 道体), Zhu Xi (朱子)

(责任编辑　刘曙光)

① 《语录》《泰州学案一》,《明儒学案》下册,第 725—726 页。
② 《论学书》《甘泉学案五》,《明儒学案》下册,第 1002 页。
③ 《困知记》《诸儒学案中一》,《明儒学案》下册,第 1126 页。